

15. Проблема представления знаний в компьютерных системах: Материалы круглого стола // Вопросы философии. – 1987. – № 1. – С. 52-61.

16. *Ракитов А.И.* Философия компьютерной революции. – М.: Политиздат, 1991. – 287 с.

17. *Саймон Г.* Науки об искусственном: пер. с англ. Изд. 2-е. – М.: Едиториал УРСС, 2004.

О.П. Антипова

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИСКУССТВЕННЫХ ЯЗЫКОВ В УСЛОВИЯХ ИНФОРМАТИЗАЦИИ

В статье рассматриваются социокультурные особенности искусственных языков сквозь призму процесса информатизации как одного из доминирующих в современном обществе.

O. Antipova

SOCIO-CULTURAL PECULARITIES OF ARTIFICIAL LANGUAGES UNDER THE CONDITION OF INFORMATION

The socio-cultural features of artificial languages are analyzed in the article through the prism of information process as one of the dominant in modern society.

УДК (130.2:572): 177

О.Є. Бобровський, аспірант

ВИЗНАЧЕННЯ СТАТУСУ «Я» ТА «ІНШОГО»: ПЕРШІ СПРОБИ НІМЕЦЬКОГО ДІАЛОГІЗМУ ПОЧ. ХХ СТОЛІТТЯ ТА ДІАЛОГІЗМ М. БАХТІНА

Центр гуманітарної освіти Національної Академії наук України

У статті автор висвітлює два мовно-діалогічних підходи щодо визначення «Я» людини та статусу «Іншого». Не зважаючи на те, що для Ф. Ебнера гармонічно-трагічне «Я» визначається тільки через «Ти», але для М. Бахтіна індивідуалістична персоніфікація «Я-для-себе» є результатом усвідомлення інших, відмінних від мене «точок активності «Я», обидва філософи використовують мову як засіб задля вчинку та взаємовідношення з оточенням та «Іншим».

Вступ

Концепції діалогу, що існують у філософському просторі, насамперед є спробами знайти та описати фундаментальні принципи ставлення людини до інших людей, до світу, буття, до Бога. При цьому не можна не зважати і на те, що поняття діалогу також формулюється у контексті певної «розмовної поведінки». Тобто, діалогічний філософії притаманний *пошук структур спілкування та аналіз форм мовленого акту*, що і відрізняє її від інших інтерпретацій людського буття. Тобто, діалог – це не тільки філософсько-абстрактні міркування з приводу людських взаємовідношень, але й перш за все мова, яка надає змогу повно представити смисл їх. Серед представників, хто розвивав ідею діалогу як перш за все мовного акту, як особливого простору, що породжує сенс діалогу, були Ф. Ебнер, М. Бахтін, О. Розеншток-Хюсі, П. Козловський, Ю. Крістева, П. Рікер та інші.

Для нас же насамперед важливо звернути увагу на позицію сучасного американського філософа Джона Дарема Пітерса, який, аналізуючи історико-філософський розвиток теорії комунікації, відмічає розхитаність синтаксису драми і свідомості сучасної людини, що є, на його думку, притаманно дискурсам сьогодення. Модерний діалог відтворює розірваність людського спілкування, додаючи іноді тривоги, конфлікти, навмисно створене протистояння, яке повинно заінтригувати та опротестувати іншу думку. Здається, що і у нашому суспільстві існує означена проблема – протистояння точок зору та світоглядів. При цьому американський мислитель підкреслює, що досить впливову роль у становленні сучасної комунікативної філософії зіграла саме філософія Міхаїла Бахтіна (1895-1975), який «мав рацію у своєму розумінні діалогу не як особливої привілейованої форми етичного і політичного життя, а як безладної суміші голосів» [1; с.275]. Інші дослідники також зазначають, що саме «репресований» М. Бахтін, колись майже забутий в академічних колах, відкрився світу не

тільки як майстерний літературний критик, але й як вельми цікавий філософ, що привернув увагу сучасної зарубіжної філософської думки до ідеї російського діалогічного мислення [див.: 2].

З точки зору визрівання ідеї діалогу саме як визначення статусу «Я» та «Ти» не можна оминати австрійського самовиховного філософа Фердинанда Ебнера (1882-1931). Ебнер, знайомлячись з «песимістичною», за його словами, філософію А. Шопенгауера та О. Вайнгенера (та під впливом цих текстів майже не наклавши на себе руки), тим не менш створює свою оригінальну концепцію про «духовне слово» або «пневматологію» (*nim. Pneumatologie*). Пізніше, у період між депресіями та хворобами, філософ публікує декілька прокламаційних та інноваційних (для свого часу) статей щодо представлення проблематики мови та діалогу. Ці роботи зробили Ф. Ебнера першовідкривачем в області дослідження «Я-Ти»-діалогічних відносин.

Загалом треба зазначити, що хоча наведені мислителі жили та працювали у різних країнах та навіть ніколи ні зустрічалися, що при відсутності прямого взаємовпливу говорить начебто про неов'язковість порівняння їх систем мислення, але нам так не здається. По-перше, в даному випадку важливим є той факт, що Ф. Ебнер був, на відміну від класичних представників філософії діалогу, першим, хто ґрунтовно описав діалогічний характер «Я-Ти» відносин, а, з іншого боку, саме М. Бахтін для російського мовного світу також був одним із перших, хто запропонував, на відміну від західних колег, власну систему розуміння діалогічних взаємовідносин. По-друге, важливим є для нашого дослідження і той світоглядний контекст, у якому знаходилися обидва мислителі. Перш за все йдеться про появу та розвиток діалогічних ідей посткласичної філософської думки, збудованої на «духовних руїнах», залишених після двох Світових війн, що спонукало філософію до пошуку нових смислів

людського буття. Цікавим, з нашої точки зору, буде дослідити й вплив відомих інтелектуалів того часу, який опосередковано додав схожості деяким ідеям обох мислителів. Серед завдань даного дослідження є також і з'ясування деяких деталей творчого та життєвого шляху даних філософів, що належали до західноєвропейського та східноєвропейського культурного простору. З цього приводу мені імponує думка сучасного українського дослідника філософії діалогу В.А. Малахова, який відмічає, що багато хто з філософів діалогічної традиції (чи то російської чи то зарубіжної), базуючись на "попередній філософській традиції, намагалися, кожен по своєму, цю традицію спростувати, потім, іноді, навіть і повертатися до неї" [3].

Продовжуючи компаративістську лінію мислення Малахова, хочеться відмітити, що більшість з цих мислителів (тим паче, якщо брати до уваги обставини їх непростого особистого життєвого шляху, що відбивалися й на їхній творчості), пережили світоглядну духовну кризу (як то Ф. Розенцвайг¹¹, Ф. Ебнер) або страждали від неможливості самовизначитися, знайти свою ідентичність (будь-то релігійну чи етнічну). Якщо ж говорити про ці обставини мовою сьогодення, то йдеться про особистісну кризу життя, неможливість створити відчуття гармонії із самим собою та зі світом свого буття (це стосується й М. Бубера й Г. Когена, Ф. Розенцвайга, О. Розенштока-Хюсі). Знаходячись у статусі «вільнодумців», деякі з них не були «в пошані» у влади своїх країн (М. Бахтін, М. Каган) та як результат – пішли із життя досить у ранньому віці (Ф. Розенцвайг, Ф. Ебнер).

Отже, на теоретичному підґрунті "філософії діалогу", автор ставить перед собою *мету* – дослідити ідейний перетин ліній міркувань різних комунікативних традицій і можливих «точок дотику» оригінальних філософських концепцій та, зокрема, провести компаративістський аналіз «мовно-діалогічних» концепцій М. Бахтіна та Ф. Ебнера.

Основна частина

Російський дослідник філософії діалогу В.Л. Махлін, на наш погляд, відмічає істотно важливу особливість формування напрямку західного діалогізму. «Діалогічне мислення, – пише він, – виникає не всередині Академії (академічного світу), а поза нього, та, окрім того, воно первісно мало не вузькоспеціальний, не «специфікаторський», а етико-філософський та релігійно-історіософський інтерес <...>. Усі "діалогісти" шукають загально-світоглядне підґрунтя по той бік того, що Бахтін називав «теоретизмом», цікавлячись реальними відмінностями та межами досвіду – естетичного, пізнавального, етичного, релігійного» [4]. Мислячи фактично у тому ж руслі та намагаючись знайти оперття по іншу сторону «класичного» філософського досвіду, Ф. Ебнер, незадоволений виконанням філософією своїх функцій щодо «духовної» допомоги людині, її особистісному «Я» та оцінюючи ситуацію, що склалася – як

«смерть філософії» через її нездатність вирішувати суто філософські проблеми людського життя, здійснює в своїх розмислах самотійні пошуки нових людських смислів. Порівнюючи позиції мислителів, насамперед, маємо з'ясувати, а як саме тлумачиться людське «Я» у Ебнера та у Бахтіна.

З самого початку маємо зазначити, що, на думку Ф. Ебнера, такої категорії як «Я» взагалі-то не існувало. Категоріальний статус "Я" був закріплений у філософії пізніше, в тому числі і завдяки доробкам Ебнера. Тому філософ частіше вживає певні еквіваленти «Я», зокрема, засадничою для нього була насамперед категорія «людський дух», що розкриває в його розумінні спочатку себе як ідея, а потім вже, знайшовши в самому собі певне підґрунтя, відкривається світові через своє особистісне «Я». Зазначимо, що остання категорія не була відома античним філософам, тому в культурній історії мала місце ситуація, коли шанували та розвивали такий спосіб мислення – щодо і від «себе самого» та «про себе самого» – більше в межах релігії, в європейських реаліях – завдяки традиції християнського мислення. Вважалося, що персону зможе зрозуміти себе тільки через само-запитання або, перебуваючи у самотності та одининості свого «Я» – «*lcheinsamkeit*» [5, с.13]. Термін «*moi*» (фр. «Я»), який ввів Б. Паскаль, на думку Ебнера, не був ідеальним. Це був тільки принцип, який використовувався теорією пізнання та етикою. Спроби німецьких філософів вивчити суб'єктивне «Я» не вдалося: німецький ідеалізм пішов іншим шляхом – "трансценденталізму". Тому питання щодо справжнього «Я» потребувало перегляду і нового філософського осмислення. Реалізуючи це завдання, Ф. Ебнер зважає на те, що існування «Я» не є тільки таким, що зорієнтоване саме на себе. Він вказує, що «Я» не базується на відношенні до самого себе і, що є найважливішим, «Я» проявляє себе передусім у відношенні до «Ти». «Я» *поза відношенням* «Я – Ти» не існує *взагалі*, – стверджує Ебнер [5, с.14]. Самотність, завдяки духовному акту всередині «Я», закриває себе перед «Ти», відкриває, тим самим, шлях «Я» до «Ти».

Пошуки ж М. Бахтіна щодо «Я» починаються на онтологічному приграниччі між спів-буттям та буттям. Той, хто приймає участь у бутті – насправді там знаходиться, проникає та звершується як «живий учасник спів-буття – буття» тільки у контексті цього зв'язку, цієї єдності. Але область змісту цієї діяльності у бутті постає недоторканою та потребує визначенні у тій чи іншій області, – науці, культурі, історії – яка входить у конфлікт з моїм «спів-буттям». Бахтін підмічає в своєму аналізі, що деколи трапляється цікава подія: моє «спів-буття – буття» змісту моєї діяльності не є тотожним, не відповідає історичному буттю цієї події. *Зміст діяльності*, зазначає філософ, *може бути історичним, науковим, культурним тощо*. Тому, досліджуючи художні твори, Бахтін звертається більше до культурно-художнього аспекту цього питання та міркує щодо розподілення «Я» між єдиним світом культури (історії, науки, літератури тощо) та неповторним світом людського життя (моїм спів-буттям), у якому і спостерігається особистісна укоріненість. При цьому

¹¹ Особисте становлення Ф. Розенцвайга як філософа, а також духовні пошуки його вчителя (Г. Коген) та близьких колег (М. Бубер, О. Розеншток-Хюсі) викладені в ґрунтовній біографії-дослідженні: Nahum N. Glatzer «Franz Rosenzweig: His Life and Thought». - New York.: Schocken books Inc., 1953.

проблема полягає в тому, що немає «загального поля», де б оці дві сторони життя могли б перетинатися. Звідсіль Бахтін вважає, що таке «поле» потрібно створити, виробити – це буде умовою того, що рефлексія «внутрішньої сторони» акту діяльності буде відповідальною за те, що трапляється ззовні. «Зовнішня» ж сторона має включати усіх тих, з ким діяльна людина зустрічається, спілкується. Тому, *«все людське життя, – стверджує Бахтін, – складається з індивідуально-відповідальних вчинків»* [6]. Зважаючи на цю ж проблему, слушно зауважує український філософ В.А. Рижко, на думку якого «тлумачення проблеми «Я» <...> прагне подолати тотальність одиночного індивіда в тотальності відношень між індивідами, тобто <...> в інтеріндивідуальності» [7, с.304-305]. Бачимо, що тут відмічається колізія, яку намагається вирішити Бахтін: «мислячи «Я» як інтеріндивідуальність знову натрапляється мислення на колізію, але тепер стосовно колективного, загального та місця «Я» [так само]. Тобто, і сучасні дослідники стикаються з потребою співставлення суто індивідуальної сфери життя особистості та характерного для неї «емоційно-вольового» центру із загальним історично-культурним фоном буття.

Так, М. Бахтін пише: «Я-для-себе – центр витоку вчинку і активності ствердження та визнання усякої цінності, адже це єдина точка, де я відповідально є причетним до єдиного буття, = оперативний штаб, ставка головнокомандуючого моїм можливим та моїм обов'язковим в події буття, тільки з мого єдиного місця я можу бути активним й зобов'язаним бути активним» [6]. Таким чином, ми бачимо, що Бахтін, на відміну від Ебнера, визначає «Я» більш конкретніше, серйозніше, так би мовити, визначаючи «Я» як щось незалежне та само-центричне. «Я – існую, – каже Бахтін, – повністю у своєму емоційно-вольовому стані, я повинен сказати це слово: «я є існуючий» [6]. Інакше кажучи, «Я», за Бахтінім, існує саме у точці єдиного неповторного буття, у точці, в якій ніхто інший не знаходиться, адже це неповторне, особистістю позначене місце. В роздумах Бахтіна немає самотності чи тривоги, які є присутніми у Ебнера, адже в розумінні «Я» він зважає на ствердження та умови гарантування людині її індивідуальності та «нерухомості» індивідуальної позиції. Навколо цієї точки-позиції існує *всеєдине* буття, яке є єдиним та неповторним способом буття для мене. Те, що з людиною робиться – довершено та ніким іншим робитися не може. Це є «єдність» присутнього буття.

На перший погляд, самоствердження «Я» без «Іншого» у М. Бахтіна ставить доволі складне питання щодо самої можливості справжнього діалогу. Але мислитель зауважує, що як тільки людина починає мислити свою єдність як частку інших «єдностей» (це момент буття, який схожий з буттям взагалі), то ця «моя єдність» локалізується та «Я» намагається помислити себе поза неї. Тобто, що моє «Я» та моє позиціонування не є єдиним у світі, існує *різноманітність* індивідуальних «точок активності Я». Звідсіль Бахтін робить висновок: «жити з себе, виходити із себе в своїх вчинках зовсім не означає ще жити й вчиняти для себе. Центральність моєї єдиної причетності до буття в архітектоніці світу,

що мною переживається, зовсім не є центральність позитивної цінності, для якої решта в світі є лише службовим началом» [6]. В зв'язку з чим філософ наводить приклад: «Я люблю іншого, але не можу любити себе, як інший любить мене, але себе не любить; кожен є правим на своєму місці, і не суб'єктивно, а відповідально є правим» [так само]. Тобто, з мого єдиного місця – тільки я сам для себе, а усі інші – інші для мене. Як раз той факт, що «Інший» на своєму іншому місці у бутті, з його емоційно-вольовим вираженням, є, так би мовити, «господарем» цього місця, стає важливим і для мене. Інакше кажучи, Бахтін стверджує: «Я його люблю, але не як себе» і тільки тому, що він «Інший». Його почуття чи його любов звучить інакше для мене у моєму особистому контексті, чим та ж любов до мене для нього самого. Тому, відправляючись від факту «інаковості» іншого, я позиціоную себе як той, хто має істинність у своїй єдності та у своєму центрі.

Ця проблема турбує і Ф. Ебнера: якщо «Я», почувшись самотньо, прагне до «Ти», тоді, як можлива ця зустріч для «Я» і «Ти»? Ебнер приходить к висновку, що пошуки треба вести в іншому напрямку. Якщо для Бахтіна подолання само-центричності є у усвідомленні інших «точок активності Я» окрім моєї, Ебнер поглиблюється у взаємовідносини «Я – Ти», тобто, намагається зрозуміти їх структуру та зміст. Згідно Ебнера «Я» і «Ти» є *духовні реальності життя*.

За Ебнером, духовні реальності (*nim*. Die geistigen Realitäten) є категоріями, що йдуть всупереч ідеалістичній думці, від якої відхрещується Ебнер, але, все ж таки, «духовні реальності» зв'язані з ідеалістичним типом мислення. Цілковитим прийняти духовні реальності життя означало б смерть ідеалізму, але, цього не трапилося і філософія, за словами Ебнера, «якось живе з цим ідеалізмом». Але, щоб послабити протистояння, Ебнер використовує ще одну категорію, називаючи її духовною реальністю – це «слово». Згідно з Ебнером, «людина є людиною саме завдяки слову, яке вона промовляє» [5, с.15]. Слово є об'єктивним засобом будови «містка» в діалогічних відносинах між «Я» і «Ти». У часи Вільгельма фон Гумбольдта, німецького мовознавця, було притаманно говорити про «арт мови», тобто, «мистецтво мови», потім вже мова почала розумітися також і як духовна категорія. На думку Ебнера, «арт» чи мистецтво мови було втрачено завдяки появі феномену «світової мови», або, мови, на якій усіляко говорить світ, таким чином роблячи її несправжньою. Справжнім є той шлях мови або слова, що веде до духовності. Ця духовність достається тоді, коли мова бере участь у спілкуванні між «Я» і «Ти», а не між «Ми» та «Вони». З однієї сторони, мова існує завдяки відношенням між «Я» і «Ти», з другої, мова створює ці відносини. Коли утворюється форма цих відносин, коли мовляться слова, то це стає основою, базисом для відносин з Богом. Таки відносини, які уможливають забудову відносин з Богом, повинні бути персональними відносинами; такі відносини не можуть бути нічим іншим як відношенням «Я» до «Ти». На думку Ебнера, у глибинах нашого духовного життя Бог є справжнім «Ти», яке з'являється тоді, коли народжується справжнє «Я» людини. Таким чином, «Я» з'являється

більш конкретним в відносинах з Богом. Але хоча «Я» і стає більш конкретним – воно є далеким від «Я» ідеального. Отже, балансуючи в межах розуміння різних статусів «Я», Ебнер захищає цю духовну реальність від «спекулятивних атак» ідеалізму.

На його думку, якщо слово є об'єктивним чинником зв'язків між «Я» та «Ти», суб'єктивним чинником є любов. Ебнер каже, що відношення повинні відбуватися через відверто промовлене слово. Тут не йде мова про ступені любові, але про те, що промовлене до «Ти» слово може бути і невідвертим та таким, що несе обман та нещирість. На це звертає увагу й Бахтін, хоч і обумовлює суб'єктивне право будь-якої людини любити, але при цьому і наголошує, що любов одного до іншого констатує певну відповідальність («кожен є правий на своєму місці, і не суб'єктивно, а відповідально»), тому, продовжуючи, лінію міркування Бахтіна, «Я» перед тим, як прийняти усіяко любов іншого, повинно усвідомити факт того, що це задасть впливу мого «центру активності Я» і вже потребуватиме врахування існування відмінного «центру активності Я», або «Іншого».

Від філософії «особистого вчинку» до поняття феномена «слова» Бахтін приходить через діалог в художньому тексті з самим текстом, з автором або з декількома учасниками цього самого діалогу. Оскільки, як вже зазначено, кожен, як «центр активності Я» у онтологічному полі взаємовідношень, висловлює свою світоглядну картину, тому між позиціями кожного із учасників цілком можлива присутність розходжень і вони, звичайно, можуть бути різними та мають свою істинність у своїй єдності та у своєму центрі. Діалогічні відношення у «спілкуванні» теж вміщують в себе нечіткість визначення окремих «реплік» тих, хто говорить. Тому, для Бахтіна існує множинність дискурсів, де слово служить семантичною одиницею дискурсу. Прислуховуючись до слова-дискурсу, Бахтін чує в ньому розщепленість суб'єкту. Тобто, відбувається така схема: суб'єкт конституюється з «іншим», потім стає «іншим» по відношенню до себе самого, набуваючи невловимості і поліфонічності. Слово, за Бахтіним – це простір, в якому зливаються різноманітні «Я», що розмовляють, а от у Ебнера «слово» – це початок, початок мовлення та встановлення діалогічних відносин між «Я» і «Ти».

Отже, слово-дискурс розбивається на «тисячу уламків», тобто на множину дискурсів. Бахтін говорить, що «людина ніколи не співпадає сама з собою», тобто, хоча її емоційно-вольовий центр залишається, але, коли вона говорить, вступає в діалог, або приймає участь у «дискурсному полі» – вона розсіюється в ньому і не тільки лише вона, котра говорить, але й та, хто слухає. З цього приводу інший представник філософії діалогу Ф. Розенцвайг теж підкреслює, що людина навіть не може любити іншого однаково у цей же момент як самого себе. Згідно думки Бахтіна, «Я» зараз у бутті – це я інше, тому що знаходиться у власному емоційно-вольовому центрі. Феномен мислення Ебнера є розмова у актуальності мовлення (*Gesprochenwerdens*) та конкретності відношень двох осіб, які не можуть бути ніким іншим, ніж учасниками діалогу «Я» і «Ти».

Висновки

Український дослідник російської філософії Г. Аляєв, присвятивши у своїй монографії місце філософсько-діалогічним концепціям вітчизняних та зарубіжних мислителів, тонко підмічає, що «незважаючи на суттєві розбіжності в генезисі та формах філософських концепцій філософів-діалогістів (у розділі монографії Г. Аляєва йшлося про С. Франка та М. Бахтіна – О.Б.) – Бахтін, як стало зрозумілим, приходив до висновків про діалогічну природу, відштовхуючись від естетичної проблематики і детально аналізуючи структурні особливості художнього методу, зокрема, Достоєвського, – усі йшли до обґрунтування однакової ідеї про те, що «я» усвідомлює себе і стає собою, лише розкриваючи себе для іншого. Через іншого, через іншого за допомогою іншого, «я» існує лише у тому, що є інший, для якого моє «Я» є «Ти»». [8, с.218]. Те ж саме цілком можливо зауважити і про філософські концепції Фердинанда Ебнера та Міхаїла Бахтіна, щодо їх визначення передумов, ролі та місця Іншого у мовно-діалогічних зв'язках.

Якщо за Ебнером, персона зможе зрозуміти себе тільки через самотність та одиничність свого «Я», та воно деякою мірою потребує присутності «Іншого» як «Ти» задля саморефлексії та обґрунтування свого існування, Бахтін підкреслює свободну незалежну позицію «Я» у його єдиному неповторному бутті, у точці, в якій ніхто інший не знаходиться. Але ж з розвитком своїх ідей, Бахтін все ж таки усвідомлює різноманітність індивідуальних «точок активності Я», і той факт, що «Інший», який є на своєму іншому місці у бутті, з його емоційно-вольовим вираженням, є важливим для мене. Ебнер переносить нас до теологічної площини, зрівнюючи Ти з Богом, до якого людина прагне у своєму житті, коли Бахтін залишається у філософсько-онтологічній площині. Для Ебнера дуже важлива «персональність» відносин «Я – Ти», тому що вони схожі на ті, які я можу побудувати з Богом. Тому такі відносини не можуть бути нічим іншим, як відношенням «Я» до «Ти», особливо, коли мовляться «слова», підґрунтя для відносин з Богом. На думку Ебнера, у глибинах нашого духовного життя Бог є справжнім «Ти» та з'являється, коли є справжнє «Я» людини. Бахтін більше фіксує множинність «мовлених» дискурсів, де слово служить семантичною одиницею дискурсу. Мабуть, для Ебнера Бог є як раз і тим самим «Ти», говорячи «бахтінською» мовою – «всеохоплюючим дискурсом», здатним вміщувати безліч «Я» в світі. Таким чином, «Я – Ти» зв'язок є не тільки слово, бо це структурне правило, яке Ебнер знайшов на відмінок іншим філософам діалогічного напрямку», – вважає дослідник та коментатор «ебнерівських» робіт Франц Зайер [5, с.10]. На його думку, філософія Ебнера, згідно тих завдань, який мислитель ставить перед собою, може претендувати на статус «філософії майбутнього». Це саме можна стверджувати і по відношенню до філософської концепції М. Бахтіна. Обидва філософа заклали основу «нового» світобачення, яке вкрай потрібне нам і сьогодні.

Список літератури

1. Пітерс Джон Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації/ Пер.з англ. А.Іщенко.- К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 302 с.

2. *Медведев Ю. П., Д. А. Медведева* Труды и дни Круга М. Бахтина // Журнал «Звезда». Серия : Эссеистика и критика 2008. – № 7. <http://magazines.russ.ru/zvezda/2008/7/me14-pr.html>
3. *Малахов В.* Уязвимость любви. – К.: Дух і літера, 2005. – 560 с.
4. *Махлин В.Л.* Бахтин и западный диалогизм // Диалог. Карнавал. Хронотоп, 1996, № 3, сс. 68 –78 <http://nevmenandr.net/dkx/?y=1996&n=3&abs=MAHLIN>
5. *Ebner Ferdinand* Die geistigen Realitäten // Das Wunder des Wortes. – Grätz.: Stiasny Verlag, 1965. – 122 s.
6. *Бахтин М.* К философии поступка <http://www.philosophy.ru/library/bahtin/post.html>

7. *Рижко В.А.* Колізії мислення «тотальності» Totalogy. Постнекласичні дослідження. № 15-16, ЦГО НАНУ, К – 2006, 593 с.
8. *Аляев Г.Є* Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Мнографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
9. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – 320 с.
10. *Бубер М.* Я и Ты // Два образа веры.- М.: Республика, 1995. – 464 с.
11. *Розеншток-Хюсси О.* Язык рода человеческого. – М.-СПб.: 2000.- 608 с.

A.E. Bobrovsky

ОПРЕДЕЛЕНИЕ СТАТУСА «Я» И «ДРУГОГО»: ПЕРВЫЕ ПРОБЫ НЕМЕЦКОГО ДИАЛОГИЗМА НАЧ. ХХ СТ. И ДИАЛОГИЗМ М. БАХТИНА
В статье автор освещает два языково – диалогических подхода определения «Я» человека и статуса «Другого». Не смотря на то, что для Ф. Ебнера гармоническое и трагическое «Я» определяется только через «Ты», а для М. Бахтина индивидуалистическая персонификация «Я-для-себя» является результатом осознания других, отличных от меня «точек активности «Я»», два философа используют *язык* как средство для поступка взаимоотношения с окружением и с «Другим».

O.Y. Bobrovsky

DEFINITION OF THE STATUS OF "I" AND "THE OTHER": FIRST TRIES OF GERMAN DIALOGISM OF THE BEGINNING OF XX CENTURY AND M. BACHTIN'S DIALOGISM

Author of the article puts the light on two lingual – dialogical approaches to define "I" of Human Being and "the Other". In spite of the fact that F. Ebner's harmonic – tragic "I" is defined only through "Thou" but for the M. Bachtin individualistic personification "I-for-myself" is the outcome of being aware of the others that are different from me as "active spots I" two philosophers use the *language* as tool for action and interrelationships as with surrounding so with the "Other".

УДК 141.7 (045)

I.B. Ігнатенко, аспірантка

КУЛЬТУРА «СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ» І САМОТНІСТЬ

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

Філософсько-антропологічне дослідження зосереджується на осмисленні деформації процесу комунікації та на феномені самотності як результату нової соціальної топіки суспільства споживання в культурі постмодерну.

Вступ

Доба постмодерну на загал характеризується полі-лінійністю та ризомністю існуючих дискурсів, серед яких тяжко вичленити домінантні. Проте прагнення структурувати сучасні соціально-антропологічні розвідки й накреслити відносні осі координат, у межах яких можна буде говорити про топос сучасної людини, спричинили народження даної розвідки. Однією із засадничих характеристик сучасного буття людини є її екзистенційна некоріненість, відчуття «бездомності», яке переслідує суб'єкта епохи забуття метафізики. Самість отримала власну самостійність, але самої себе їй виявилось замало. Неусвідомлене, але від того не менш стабільне відчуття самотності пронизує світ людського буття. Розвідка має на меті здійснення аналізу засадничих факторів, що впливають на формування стану відчуження і самотності, що є наразі засадничими у визначенні положення людини в космосі постмодерну. Серед них можна назвати міфологізацію та симуляцію комунікації, реверсію соціальності в мега-полісах, анонімність і байдужість у веб-мережах, зміну парадигми світосприйняття з комунікативної на інструментальну в результаті культивування споживацького типу мислення.

Аналіз досліджень і публікацій

Трансформацію сучасного соціального життя досліджують низка науковців, праці яких можуть слугувати загальним тлом для аналізу нашої проблеми. Йдеться про Ж.Батая, Є.Ліндсея, Е.Фромма, Н.Лумана, О.Тоффлера, П.Бурд'є, М.Кастельса,

Ю.Хабермаса та ін.. Дане дослідження безпосередньо звертається до текстів французьких філософів, головним чином Ролана Барта та Жана Бодріара.

Постановка завдання

Публікація звертається до феноменів міфологізації суспільного дискурсу, симуляції комунікації, деструкції соціального, що породжується феноменом мега-полісу та веб-мереж, визначаючи їхній стосунок до проблеми самотності в суспільстві культури постмодерну.

Основна частина

Теоретики постмодерного дискурсу, вдаючись до аналізу реалій сучасної доби, описують низку феноменів, що опосередковано вказують на існування й поступове зростання соціального відчуження, на нову постановку питання самотності на планеті, кількість населення якої досягла критичної точки. Міфологізація можливих дискурсів та симулятивний характер комунікації є двома основними складовими атмосферного повітря сьогодення, того повітря, яке насичує легені мешканця мегаполісу і наштовхує його на думки про кисневу недостатність.

При аналізі сучасної культури на прикладі Франції шістдесятих років ХХ ст. Р.Барт у тексті «Міфологій» указує на відчуття неоднозначності артефактів людського світу. Наводячи приклади повідомлень, що циркулюють у культурному просторі, він говорить про феномен міфологізації світу. Міфом, згідно з Р.Бартом, може бути будь-яке слово, позаяк воно звільнене від класичної діалектики позначуваного і позначника, а відтак – двочленна семіотична